

WYMIARY CIELESNOŚCI. DOŚWIADCZANIE CIAŁA W OKRESIE STAROŚCI

■ 13.1. Wprowadzenie

Dla opisu człowieka wykorzystywana jest – pośród wielu innych – kategoria ciała oraz kategorie jej pokrewne, takie jak na przykład: cielesność, fizyczność, aparycja, powierzchowność. Wydaje się, że bez nich opis taki nie mógłby być wyczerpujący i pełny. Doświadczenie zewnętrzne w tak zwanej codzienności mówi nam, że wszyscy ludzie, których spotykamy, są cielesni. Kategorie korporalne pojawiają się także w samoopisie. Oznacza to, że cielesność dana jest również lub bywa dana prywatnie. Oczywiście konstatacja faktu, że człowiek jest istotą cielesną, nie zawsze jest jednakowo wyraźna. Bywają też i takie sytuacje, gdy możemy mówić nawet o pewnej przeźroczystości ciała – zarówno ciała drugiego człowieka danego w doświadczeniu zewnętrznym, jak i ciała własnego, danego w doświadczeniu wewnętrznym. Z drugiej jednak strony, w pewnych warunkach fakt naszej cielesności jawi się ze szczególną siłą. Sprawa cielesności staje się wówczas przedmiotem intensywnej refleksji, przykuwa wręcz naszą uwagę. Cieleśność staje się problemem, to znaczy pewnym zadaniem. Dzieje się tak często w okresie, gdy zmiany ciała, po osiągnięciu w dorosłości pewnego *plateau*, zaczynają przybierać na intensywności w procesie starzenia się. Ryszard Przybylski w swoje książce *Baśń zimowa: esej o starości* pisze, iż:

„Starcze oczekiwanie na śmierć przypomina jakiś nie napisany utwór literatury średniowiecznej, jakąś *Rozmowę umysłu z ciałem*. Stary umysł słyszy ciągle ten sam tryumfalny krzyk ciała: »Ze mnie się począłeś i wraz ze mną się skończysz«. W starości bowiem myśl słucha nieustannie odwiecznej pieśni materii: »Jam ciebie zrodziła i ja ciebie unicestwię«” (Przybylski, 1998, s. 12).

Wydaje się jednak, iż jest to tylko jeden z wielu możliwych sposobów opisu doświadczenia i samego doświadczania przez człowieka swojej sta-

rzejącej się cielesności. Celem podjętych w tym tekście rozważań będzie analiza i rekonstrukcja doświadczeń cielesności/ciała rozumianych jako sposoby ustosunkowania się jednostki do ciała w procesie jego starzenia się. Jako materiał źródłowy wykorzystane zostaną fragmenty opisów różnorodnych sposobów przeżywania starzejącego się ciała, obecne w dziełach literackich oraz wypowiedziach osób uzyskanych w badaniach własnych w ramach trybu *personal communication*. W związku z tym praca ta wpisuje się przede wszystkim w nurt badań nad tak zwaną psychologią potoczną, choć w analizie i rekonstrukcji owych doświadczeń wykorzystane zostaną tutaj również koncepcje cielesności człowieka funkcjonujące w obszarze antropologii już *sensu stricte*.

Jak wynika z wyznaczonego w ten sposób celu, pojęciem osiowym dla podjętych tutaj rozważań będzie doświadczanie cielesności/ciała w okresie, gdy owo ciało się starzeje. Warto przy tym podkreślić, że w cytowanym materiale pojawiać się będą opisy konkretnych wrażeń organicznych (ból, rozkosz) lub uczuć witalnych (zmęczenie, świeżość, słabe bądź silne poczucie życia, lęk, spokój), lecz to nie one znajdują się w centrum uwagi. Chodzić tutaj będzie raczej o rozważania nad cielesnością człowieka na poziomie bardziej ogólnym, związanym z pytaniem, w jaki sposób, jako co jawi się starzejące się ciało w obecności podmiotu? Czym jest i jaką rolę pełni w strukturze podmiotu z perspektywy doświadczenia indywidualnego? Postawione w ten sposób zagadnienie wymaga kilku wstępnych uwag. Po pierwsze, choć podjęte rozważania dotyczą sprawy cielesności oraz zagadnienia, czym ona jest, to podkreślić należy, iż równie ważny jest też kontekst i warunki, w których się ona pojawia. Ujmując rzecz na poziomie najbardziej elementarnym, chodzić będzie więc nie tylko o to, jak jawi się cielesność niejako sama w sobie, ale również wobec czego się tak jawi. Zgodnie z tym, co zostało przed chwilą powiedziane, cielesność – tak, jak dana jest ona w doświadczeniu – ujęta zostanie relacyjnie, ponieważ tylko w taki sposób możliwe będzie w miarę pełne uchwycenie jej natury i specyfiki. Przy czym kwestia dotycząca tego, czym może być z kolei to coś, w odniesieniu do czego prezentuje się cielesność, i jak rozumieć należy ów kontekst i warunki, stanowić będzie przedmiot analizy i rekonstrukcji. Jedną z możliwości, na razie tylko w postaci pewnego sygnału, pojawiła się już jednak w przytoczonym wyżej cytacie, w którym obok ciała występuje „dusza”. Druga uwaga, która ściśle wiąże się z poprzednią, dotyczy zagadnienia specyfiki doświadczenia cielesności pośród różnorodnych innych doświadczeń. Jeżeli bowiem jako przedmiot badań wyznaczone zostało doświadczanie starzejącego się ciała, to można przecież zadać pytanie: które doświadczenia noszą znamiona doświadczeń cielesności, które natomiast nie. Co za tym idzie, które z doświadczeń odnoszą się do starości w ciele, a które są doświadczeniami starzenia się nieposiadającymi charakteru cielesnego. Chodzi o identyfikację jakiejś istotnej cechy lub zespołu cech, odróżniających doświadczenie tego specyficznego przedmiotu, jakim

jest cielesność, od pozostałych. Które więc z danych podmiotowi fenomenów można zakwalifikować do kategorii cielesnych? Wydaje się, że jest to zagadnienie niezwykle złożone i jako takie przekracza ramy tego tekstu. Przypomnieć należy natomiast jedynie, iż celem podjętych tutaj rozważań jest analiza i rekonstrukcja potocznych ujęć cielesności. Jako doświadczenia cielesności przywołane zostaną zatem tylko te, które bezspornie posiadają taką kwalifikację w samych wypowiedziach źródłowych, co uwidacznia się poprzez wykorzystywanie w nich, w sposób ewidentny, nomenklatury korporalnej.

■ 13.2. Wymiary cielesności

Dostępne w literaturze opisy starości pozwalają dokonać na ich podstawie rekonstrukcji pewnych prawidłowości w sposobie doświadczenia starzejącej się cielesności. Owe różne postaci doświadczonej starości ciała wyłaniają się, jak się wydaje, w kontekście pewnych typów doświadczenia cielesności w ogóle. Można je przedstawić, wykorzystując konstrukcję dwuczłonowego wymiaru, stanowiącego kontinuum z biegunami określającymi przeciwstawne jakościowo sposoby doświadczenia. Zabieg taki pozwala dookreślić daną jakość poprzez zestawienie jej ze swoim przeciwieństwem oraz w sposób poglądowy zlokalizować i scharakteryzować poszczególne aspekty doświadczenia starości w ciele przez konkretną osobę. Jednakże, wykorzystanie konstrukcji dwubiegunowego wymiaru w opisie doświadczeń człowieka nie jest wyłącznie zabiegiem technicznym, wynikającym z zastosowania określonych zabiegów interpretacyjnych. Analiza wypowiedzi dotyczących cielesności pokazuje, iż pewnego rodzaju *coincidentia oppositorum* zdaje się funkcjonować – przynajmniej w niektórych przypadkach – jako oś tych doświadczeń niejako w sposób naturalny i należy do struktury doświadczenia źródłowego. Doświadczenie jakiegoś aspektu cielesności wyłania się w ten sposób, w swojej jakościowej kwalifikacji, w opozycji do swego przeciwieństwa i przyjmuje pewną wartość natężenia kosztem natężenia doświadczenia tego aspektu, który jest jakościowo przeciwstawny. W związku z tym, ujmując takie doświadczenia w ramach wymiaru, można nie tylko określić ich jakościową kwalifikację, ale także ich wzajemne względem siebie natężenie. Warto być może zwrócić uwagę na fakt, że mamy w tym wypadku do czynienia z przeżyciami o charakterze egzystencjalnym i dlatego nie może być tutaj mowy o żadnych precyzyjnych prawidłowościach ilościowych.

W dalszej części podjęta zostanie próba rekonstrukcji takich wymiarów. Przy czym należy podkreślić, że w ten sposób zaprezentowane zostaną tutaj tylko pewne przykłady – jako wybrane możliwości doświadczenia cielesności w okresie jej starzenia się.

Jestem w środku
szeroka, bardzo szeroka.

Bo nie mam skóry,
 żeby mnie zamknęła,
 żeby mnie oddzieliła
 od tego, co jest wokół
 (.....)
 Jestem w środku
 Szeroka, bardzo szeroka.
 Bo mnie nie ma,
 Bo jestem przestrzeń”

(*Czas relaksu*, za: Węgrzyniakowa, 1995, s. 128).

Anna Węgrzyniakowa (1995) w swoim eseju poświęconym ostatnim wierszom Anny Świrszczyńskiej pisze, iż leciwa już wówczas poetka prowadzi w jednym z nich dyskusję pomiędzy duszą i ciałem. Ostatecznie – jak wynika z całościowej analizy jej twórczości w tym okresie – wbrew przesłaniu zawartemu w przytoczonym wyżej fragmencie, bohaterka postanawia być. Jest to wyznanie i deklaracja, która posiada szczególne znaczenie, ponieważ według Świrszczyńskiej tym, co jest – jest ciało. Nie pozostaje jej więc nic innego, jak bezgranicznie oddać się zachowaniu: *Rzucanie piłki, Szczekać nie potrafię, Grabię siano, Kiedy kopię ziemniaki, Literatka robi pranie*. Analizując te tytuły, można by oczywiście zapytać, czy jest to rzeczywiście postawa konsekwentna i jak daleko sięga w swojej skrajności. Uwidacznia się tutaj bowiem pewne pomieszanie perspektywy pierwszej osoby i formy bezosobowej (*Rzucanie piłki*), eksponującej bezosobowy wymiar behawioralny. W każdym razie w poezji Świrszczyńskiej czytamy o otwarciu się na wszystkie doznania, „o doświadczeniu gęstości istnienia”, „zanurzeniu się w mięsność, w szeroki wspaniały śpiwór ciała”. Do pewnego stopnia wtóruje jej w tym późny Miłosz, który poświęcił poetce wiersz *Tłumaczyc Annę Świrszczyńską na wyspie Morza Karaibskiego*. Tematyka witalno-cielesnej starości jest obecna także w jego tomiku *Dalšie okolice*: „Co dobre? Czosnek. Na rożnie udziec barani...”. Wracając do Świrszczyńskiej i pytania o skrajność i konsekwencję jej postawy, musimy zauważyć, że jej sposób widzenia starości idzie jeszcze dalej, ma bardziej radykalny charakter. Anna Węgrzyniakowa pisze, iż w ostatniej fazie swojej twórczości poetka podkreślała istnienie dwóch równoległych faz doświadczania procesu starzenia się: fazy rozprzestrzeniania się w sobie i fazy zanikania świadomości doznań, spadania w nieświadomość, w szczęście snu. Obie fazy składają się na rozkosz bycia, która rozumiana jest jako „czysta rozkosz mięsnego istnienia” nawet wówczas, gdy doznania jawią się ambiwalentnie.

„Jestem wesoła, jakbym była
 bardzo gruba.
 Jakbym miała cztery nogi
 bardzo grube.
 Jakbym skakała bardzo wysoko

tymi czterema nogami
bardzo grubymi.
Jakbym szczekała
Bardzo wesoło i bardzo głośno
Tymi czterema nogami
Bardzo grubymi.
Taka jestem dzisiaj wesoła”.

(*Cztery nogi bardzo grube*, za: Węgrzyniakowa, 1995, s. 127).

Tę niecodzienną, jak na czas starzenia się, postawę korporalną można ująć, wykorzystując, spotykaną coraz częściej w literaturze antropologicznej, kategorię mięsności (Hyży, 2003). „Mięsność wiąże się z całkowitym odsłonięciem na doznania, jest to bowiem pewna postawa, w której przyjmujemy świat bez osłony, można by powiedzieć: bez skóry” (Brach-Czaina, 1992 s. 220). Owo „bez skóry” oznacza: samym tylko mięszem swojego ciała, bez udziału i kontroli ze strony Ja.

Jesteśmy tutaj świadkami pewnych możliwości doświadczenia cielesności, które, biorąc pod uwagę fakt, iż mamy do czynienia z procesem starzenia się, mogą być dość nieoczekiwane. Z jednej strony mamy bowiem sytuację, gdy ciało staje się „przezroczyste” i przestaje być ważne, pomimo częstych, jak można by się spodziewać, w tym okresie cielesnych dolegliwości. Tym, co pozostaje, jest jedynie owo bezcielesne Ja, które wydostawszy się z ciała, porzuciło je i przestało być tym, kim było. Rozprzestrzenia się teraz bez ograniczeń. Z drugiej strony natomiast uwidacznia się pewna postawa, którą można by scharakteryzować jako postawę ku ciału. Przy czym jest to ciało ujmowane w sposób bardzo skrajny. „Krew i kości”, jak powiedziałby Ingarden. To zróżnicowanie wyznacza granice pewnego wymiaru doświadczenia cielesności. Pojawia się teraz pytanie, jak można by nazwać ten wymiar, określając jednocześnie jego specyfikę. Pierwsze skojarzenie, które może nam przyjść do głowy, biorąc pod uwagę historię nowożytnych rozważań nad problematyką ciała człowieka, odsyła nas oczywiście do Kartezjańskiego dualizmu pomiędzy duszą i ciałem a więc *res cogitans* i *res extensa*. Jednak to skojarzenie nie wydaje się trafne i adekwatne co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że Kartezjański podmiot nie może stać się ciałem. Po drugie dlatego, że możliwość odczuwania ciała przez podmiot jest bardzo ograniczona, o ile w ogóle możliwa. Autor *Medytacji o pierwszej filozofii*, stosując zasadę metodycznego wątpienia, stwierdza, iż tym, co rzeczywiście dane jest w doświadczeniu wewnętrznym, tym, co dane jest jasno i wyraźnie, jest wątpliwe Ja. Owo wątpliwe Ja określane jest później również jako umysł (*mens*), duch (*animus*), intelekt (*intellectus*), rozum (*ratio*), ale nigdy jako ciało. Co więcej, niczym innym być nie może. Czym dla człowieka może więc być jego ciało ujmowane na sposób doświadczeniowy. Otóż twarz, ręce, ramiona są „całą tą maszyną członków, jaką spostrzega się także u trupa” (Kartezjusz, 1958, s. 32). Kartezjusz pozbawia w ten sposób ciało jego dwóch cech: zdolności wprowa-

dzania siebie w ruch oraz czucia, i charakteryzuje zarazem relację, w której Ja doświadcza ciała jako doświadczenie czegoś „na zewnątrz,” czegoś, co ująć można w kategoriach późniejszego Husserlowskiego Körper – cielesnej bryły, nie zaś Leib – żywego ciała. Dla Kartezjusza bowiem „życie” ciała jest sprawą czysto mechanicznego funkcjonowania. Jego stanowisko zaprezentowane w *Medytacjach* oraz innych pracach dotyczących ciała człowieka spotkało się z krytyką ze strony późniejszych myślicieli (Drwięga, 2002). Jednym z nich był Gabriel Marcel. Autor *Dziennika metafizycznego* podejmuje w nim rozważania na temat cielesności w opozycji do idealizmu i dualizmu, prezentowanych przez Descartesa, stwierdzając zdecydowanie, iż:

„Rzeczywiście bowiem wydaje się bezsprzeczne, że nie mogą być dany sobie samemu inaczej jak w przestrzeni (...). Każdy poznaje, że moja świadomość może być dana zarazem sobie samej i innym świadomościom jedynie jako ciało” (Marcel, 1987, s. 27).

Budując swoją koncepcję cielesności, Marcel wychodzi od zagadnienia relacji dusza – ciało i pyta, jaki jest związek między mną a aparatem, którym się posługuję, to jest, moim ciałem: „Jest oczywiste, że nie ograniczam się do posługiwania się swym ciałem, w pewnym sensie jestem moim ciałem” (Marcel, 1987, s. 189). W konsekwencji swoich refleksji nad tą relacją dochodzi do podstawowego rozróżnienia pomiędzy sferą posługiwania się swoim ciałem i byciem swoim ciałem. Podstawowymi momentami tego rozróżnienia są określenia: „moje ciało” oraz oś „posługiwać się – być”. Przyjrzyjmy się najpierw pierwszemu z nich. Wynika z niego, iż można mówić o specyfice pewnego ciała wobec wszystkich innych ciał i że specyfika ta określana jest właśnie za pomocą kategorii „moje” („mojności”). Na czym ona polega? Po pierwsze, mówi Marcel, jestem obdarzony czuciem. Po drugie, pośród przedmiotów, które mnie otaczają, istnieje też taki, którego doświadczam, zanim doświadczę czegokolwiek innego. Posiada on pod tym względem „absolutne pierwszeństwo” (op. cit., s. 190). Przedmiotem tym jest ciało, które uzyskuje w ten sposób kwalifikację ciała mojego. Moglibyśmy powiedzieć, że jest ono moje w tym sensie, iż doświadczam świata doświadczanym ciałem. Oddajmy w tym miejscu głos innemu wybitnemu badaczowi cielesności. Kwestię ciała mojego podejmuje również Maurice Merleau-Ponty, odwołując się do doświadczenia tak zwanego podwójnego doznania. Zawarty w *Fenomenologii percepcji* opis tego fenomenu wydaje się tutaj szczególnie poglądowy również ze względu na swoją wyjątkową elementarność. Percepcja, pisze Merleau-Ponty, „dosięga przedmiotów”, a w angielskim przekładzie *Fenomenologii percepcji* czytamy nawet, że „perception ends in objects”. Przyimek *in* dodatkowo podkreśla głębię percepcyjnej penetracji. Oznacza to, że percepcja kieruje się ku przedmiotom, dotyka ich, wnika w nie, przekracza coraz to nowe ich horyzonty i tam się kończy. Nie odbija się i nie skieruje ku z perspektywy przedmiotu, choć jej przedmiot staje się racją wszystkich związanych z nim doświadczeń. Aby to

zrobić, percepcja musiałaby, nieprzerwanie płynąc ze swego źródła, wpływać do źródła percepcji przedmiotu i w jakiś niewyobrażalny sposób płynąć tam, płynąc jednocześnie stamtąd. Nie mogę przyglądać się przyglądającej się lampie. Nie mogę tego zrobić, ponieważ percepcja, penetrując przedmiot i przekraczając kolejne jego horyzonty, nigdzie nie napotyka jego percepcji. Percepcja nie ma władzy wkroczenia do prywatnej sfery przedmiotu – jedyne obszaru, z którego może wypływać jego źródło percepcji. Nie będzie więc percepcją z perspektywy przedmiotu. Może być ona rozumiana tylko w bierniku, nigdy w dopełniaczu. Odmawiamy przedmiotom możliwości posiadania przez nie sfery prywatności. Nie mogę przyglądać się przyglądającej się lampie przede wszystkim dlatego, że lampa w ogóle nie może się przyglądać, jest pod tym względem percepcyjnie martwa. Wśród konstelacji otaczających przedmiotów istnieją jednak takie, którym nie odmawiamy ich sfery prywatności. Są to ludzie. Sądzymy, że ludzie zdolni są do postrzegania. Taki sens człowieka jako żywego ciała obdarzonego prywatnością wynika jednak wyłącznie z apercypcyjnego przeniesienia tam pewnego Ja. Ujęcie człowieka, który na najniższym poziomie konstytucyjnym jawi się jako przedmiot materialny, w charakterze żywego ciała, polega, według Husserla, na tym, że „(...) wczuвам w nie (...) pewne Ja – [stanowiące] podmiot wraz z tym wszystkim, co do tego należy” (Husserl, 1974, s. 323). Ten podmiot konstituuje się jako *analogon* podmiotu poznającego a ludzie to jego *analogu*. Ja wczuwa percepcję w innego, podczas gdy źródło percepcji innego a tym samym percepcja innego jako sama-w-sobie zawsze pozostaje poza jego zasięgiem. Ja widzę go i on widzi, ale nigdy nie widzę go widzącego źródłowo, w tym również widzącego mnie. Ja widzi tylko jego. Ja nigdy nie widzi jego Ja, tym bardziej nie widzi nim siebie. Innymi słowy widzę go, ale nigdy nie zobaczę, jak to jest być nim widzącym. Pośród przedmiotów i ciał danych w doświadczeniu indywidualnym napotkać można pewne ciało, które dane jest w sposób specyficzny. Na specyfikę tego doświadczenia składa się kilka elementów, ale tym, który interesuje nas tutaj najbardziej, jest, jak określa to Merleau-Ponty, właśnie podwójne doznanie. Gdy prawą dłonią dotykam lewej, percepcja ujmuje jej kształt, fakturę skóry, bada jej plastyczność: miejsca miękkie i twarde, podobnie jak w przypadku percepcji lampy lub dłoni innego człowieka. Teraz jednak percepcja nie znika w przedmiocie, nie urywa się w nim, lecz łączy z percepcją, która wybiega jej naprzeciw z wnętrza dotykanego miejsca. Inaczej niż w pierwszych dwóch przypadkach tym razem wiem, jak to jest dotykać i jednocześnie być dotykany. Dotykam dłoni, odczuwając dotykaną dłonią dotyk dotykającej dłoni.

Wracając do Gabriela Marcela i ujmując rzecz jeszcze innymi słowami: owa „mojość” ciała, która charakteryzuje specyfikę pewnego ciała pośród innych, polega na tym, jak pisze autor *Dziennika metafizycznego*, iż „uwaga kieruje się na nie, zanim jeszcze zdoła zatrzymać się na jakimkolwiek

innym przedmiocie". I w związku z tym Marcel mówi tutaj o „absolutnym pierwszeństwie mojego ciała”.

Kolejnym ważnym momentem w jego koncepcji cielesności jest, sygnalizowana już wcześniej, możliwość posiadania rozumianego w ten sposób ciała własnego oraz przeciwstawiana jej sytuacja bycia własnym ciałem. Zarysowuje się więc w ten sposób wymiar mieć swoje ciało – być swoim ciałem, który charakteryzuje koncepcję cielesności Gabriela Marcela. Jej podstawą jest zakres znaczeniowy oraz wzajemny stosunek samych pojęć być i mieć, a raczej mieć i być, ponieważ stopniowy wzrost napięcia owego mieć coś doprowadza w końcu do być tym czymś. W przypadku ciała wychodzimy więc od poziomu jego instrumentalności, od ciała jako narzędzia, dochodząc do poziomu bycia ciałem, do ciała jako egzystencji. W pierwszym przypadku między mną a moim ciałem istnieje pewien dystans, przedział, coś, co oddziela mnie od niego, w drugim natomiast, relacja z ciałem, owo związanie jest tak silne, iż stwierdzenie „posługuję się moim ciałem” staje się niewystarczające. Jestem moim ciałem, jestem wcielony. I właśnie taką sytuację wydaje się wyrażać wiersz *Cztery nogi bardzo grube* Anny Świrszczyńskiej. Radość bohaterki jest radością ciała, radością w ciele i nie sposób tego inaczej wyrazić.

Jak ująć natomiast tę sytuację, którą wyraża fragment pierwszego z przytoczonych wyżej wierszy? Mamy tutaj bowiem do czynienia z przypadkiem, gdy Ja wydostaje się z ciała i „porzuca” je, stając się ową niezwiązaną cielesnie substancją, a do tego jeszcze substancją rozciąglą. Taka ewentualność nie mieści się, moglibyśmy powiedzieć, w ramach Marcelowskiej conceptualizacji świadomości jako ciała. Wygląda więc na to, że doświadczenie indywidualne, które rozumieć należy w tym wypadku w kategoriach doświadczenia potocznego, różni się od naukowej analizy i przekracza wyznaczone przez nie ramy. W opisach sposobu doświadczania ciała zdaje się wciąż funkcjonować – przynajmniej w niektórych przypadkach – Kartezjański dualizm. Przy czym należy również dodać, że jest to raczej coś zaledwie na wzór relacji podmiot – ciało w ujęciu Kartezjusza, ponieważ Kartezjański podmiot, będąc *res cogitans*, różni się od ciała tym, że nie może być *extensa*. Nie może się więc rozprzestrzeniać. W każdym razie, zestawiając ze sobą scharakteryzowane tutaj pokrótce dwa wymiary cielesności: Kartezjański – dusza/ciało oraz Gabriela Marcela – posługiwać się swoim ciałem (mieć ciało)/być swoim ciałem, nie musimy traktować ich jako sprzeczne. Doświadczenie potoczne uczy nas, że można tutaj mówić o relacji innego typu – a mianowicie o komplementarności. W tej nowej sytuacji mielibyśmy więc do czynienia z kontinuum, na którego jednym biegunie znajduje się bycie ciałem rozumianym jako bezosobowa bryła. Ponieważ podmiot nie może zasiedlić i oswoić tak rozumianego ciała nawet w jakimś najmniejszym, minimalnym nawet stopniu, to moglibyśmy powiedzieć, iż mamy tutaj wręcz do czynienia nie tyle z sytuacją bycia ciałem ile z byciem ciała. Dopiero kolejnym momentem takiego wymiaru staje się

sytuacja, w której ową organiczną „maszynę” przenikać zaczyna jakaś forma świadomości w taki sposób, iż uzyskuje ona możliwość doznawania. Przy pewnej jakościowej kwalifikacji bycie ciałem nabiera tak intensywnego charakteru, że można je ujmować w kategoriach przywołanej wcześniej „mięsności”. Posuwając się dalej w tym samym kierunku, natrafiamy na sytuację, gdy ja mam ciało, aż w końcu relacja pomiędzy Ja a ciało staje się taka, iż pojawia się nawet możliwość, w której ja nie mam ciała. Ja utraciło ciało stanowiłoby więc przeciwny biegun tego wymiaru. Przykładem takiej charakterystyki doświadczenia cielesności, która sytuowałaby się gdzieś pomiędzy tymi skrajnościami, jest fragment *Granicy* Zofii Nalkowskiej. Widać tu, co prawda, wyraźnie oddzielone od siebie elementy Ja i ciała, widać, iż Ja posiada pewne podmiotowe pierwszeństwo, jednocześnie uwiadamia się też jednak, w pewien sposób, wysoki stopień bliskości pomiędzy stanem psychicznym bohaterki a kształtem jej ciała jako instrumentem ekspresji.

„Pani Cecylia Kolichowska zestarzała się źle. Zmarszczki na jej chudej twarzy powstały z samych min zirytowanych. Nawet fałdy po bokach ust, które się robią od śmiechu, były tak mocno ściągnięte w dół, że wyglądały jak wielkie rozgoryczenie. W istocie pani Cecylia uważała się za sponiewieraną przez życie (...)” (Nalkowska, *Granica*, s. 15, za: Wójcik, 1995, s. 85).

Przedstawione w ten sposób statyczne ujęcie może oczywiście posiadać swoją dynamikę lub dynamiki. Możemy w ten sposób mówić zarówno o pewnym kierunku postępowania zmian wzdłuż zarysowanego w ten sposób wymiaru, jak i o ich intensywności. Istnieją różnorodne postaci doświadczenia starzejącego się ciała w jego dzianiu się. Z jednej strony, na przykład, ciało wydaje się coraz silniej zaznaczać swoją obecność. Staje się ekspansywne, a czasami wręcz agresywne. Mamy wtedy do czynienia z kierunkiem posuwania się, w przypadku którego zakres ciała bryły poszerza się kosztem Ja. Oto przykład takiego doświadczenia ciała pochodzący od Ryszarda Przybylskiego z jego wspomnianej już książki *Baśń zimowa: esej o starości*:

„Do 8 października 1803 roku, kiedy »wspierający się wtedy na ramieniu siostry, padł nagle bez zmysłów na ziemię«, mógł Kant obserwować zachowanie własnego umysłu, mordowanego przez starzejące się ciało” (Przybylski, 1998, s. 10).

Z drugiej strony natomiast ciało może stopniowo „ulatniać się” lub – w nieco innym, bo biernym ujęciu – ulegać oddziaływaniu i dominacji ze strony duszy. Jeszcze raz oddajmy głos Przybylskiemu, opisującemu ostatnie lata życia Jarosława Iwaszkiewicza:

„To rozkoszne uczucie, które zna tylko starość, gdy całe ciało nasze okrywa coś w rodzaju niewidzialnej, niedotykanej, pomyślanej tylko waty, i tak się czujemy, jakby istota nasza roztapiała się w tej wacie i powoli roztapiała w nicłość (...) a ta wata, która nas otacza, to już jest nasza dusza, która częściowo

wydostała się z ciała i otula je – ową czułą kolebką jej bytu, jakimś ciepłem i delikatnością” (Przybylski, 1998, s. 80).

Pewną ciekawą konceptualizację dynamiki psychofizycznej przedstawiła Elizabeth Grosz (1994). W swojej książce o znamiennym w tym kontekście tytule *Volatile Bodies: Towards a Corporeal Feminism* (Lotne ciała: W kierunku feminizmu korporalnego) autorka odwołuje się do pewnego przykładu ilustrującego tę dynamikę również z perspektywy doświadczenia indywidualnego. Grosz przedstawia tam sytuację, w której pewna hipotetyczna kobieta – siwa dziewięćdziesięciolatka spogląda w lustrze na swoją pomarszczoną twarz. „Kim jest ta kobieta w lustrze?” – zastanawia się. Jej umysłowy obraz ciała nie przystaje do tego, co widzi i co jest jej lustrzanym odbiciem. Również jej córka, teraz już pięćdziesięciolatka, musi od jakiegoś czasu stale uważać, aby korzystać z mięśni nóg zamiast stawów kolanowych przy pokonywaniu schodów. Jeżeli o tym zapomni, czynność ta może się okazać bardzo bolesna. W końcu jednak rozwinie w sobie nowy nawyk kinestetyczny i uwolni się od konieczności stałego koncentrowania na tym, jak należy się poruszać. Obie kobiety pracują nad dopasowaniem wizualnych i kinestetycznych komponentów swojej cielesności, ukształtowanych na podstawie przeszłych informacji, do fizycznego ciała teraźniejszego. Zawsze są jednak nieco spóźnione. W *Lotnych ciałach...* Grosz przedstawia pewien model ilustrujący relacje umysłu i ciała. Posługuje się przy tym, jako metaforą tej relacji, wstęgą Möbiusa. Wstęga ta tworzy trójwymiarową figurę ósemki, w której strona wewnętrzna i zewnętrzna płynnie przechodzą w siebie. Dzięki takiemu modelowi terminy: świadomość, refleksja czy sprawstwo, które wiążą się z psychiką jako efektem głębi lub wewnętrzności, można ujmować w kategoriach korporalnej powierzchni osoby. Pozwala on więc na pewien „eksperyment inwersji”, umożliwiający zniesienie centralności umysłu (świadomości), która przypisywana jest mu na ogół w koncepcjach podmiotowości, i zmianę pozycji przypisywanej ciału (Hyży, 2003, s. 90). Wstęga Möbiusa stanowi continuum. Wskazuje to na pewien problem sygnalizowany już we *Wprowadzeniu*. Chodzi mianowicie o trudności – zwłaszcza w niektórych wypadkach – w określeniu, czy mamy wówczas do czynienia – a jeżeli tak to do jakiego stopnia – z doświadczeniem cielesności. Ilustracją takiej trudności może być przytaczany przez Przybylskiego jeden z wierszy Iwaszkiewicza, w którym pisarz wydaje się zdawać sprawę z doświadczenia swoje starości w następujący sposób:

„Pod wierzbami woda pachnie
Gnią liście gnije kwiat
Ale leżeć mi niestrasznie
Bo ja jestem liściom brat”

(*Garść liści wierzbowych 5*, za: Przybylski, 1998, s. 86).

Czy i do jakiego stopnia mamy w tym wypadku do czynienia z myśleniem o ciele i określonym sposobem doświadczenia cielesności, pozostaje kwestią otwartą oraz sprawą interpretacji.

Przy okazji tego wiersza pojawia się też jeszcze i inna kwestia. Ponieważ jest w nim mowa o tożsamości i identyfikacji, a więc tym samym o bliskości i obcości. Tego rodzaju kwestie odsyłają nas w pewnym ujęciu, jak pisze Waldenfels, do topografii i przypominają o topos, czyli przestrzeni pomyślanej według miejsc.

„Metoda, do której odsyła topografia, jest pewien sposób opisu ukazujący drogi, linie graniczne, połączenia i skrzyżowania, a więc przed systematycznym powiązaniem preferujący rozpoznanie związków otwartych i ograniczonych. To odpowiada metodzie fenomenologicznej” (Waldenfels, 2002, s. 6).

Rysuje się tutaj kolejny wymiar, który ściśle wiąże się ze sprawą cielesności. Można by go nazwać wymiarem graniczność – bezgraniczność. Co ciekawe, może on tworzyć pewne relacje z innymi wymiarami, na przykład krzyżując się z nimi. W przypadku relacji dusza/ciało, wymiar graniczność/bezgraniczność pojawia się zarówno w sytuacji, gdy doświadczenie siebie lokuje się na biegunie „czystej psychiczności”, jak i „czystej cielesności”. Popatrzmy dla przykładu na pierwszą z tych ewentualności, którą ilustruje fragment jednego z sonetów, pisanych pod koniec życia przez Michała Anioła. Tematyka starzejącej się cielesności – przedstawiana często bardzo naturalistycznie, wręcz turpistycznie – stanowiła ich główny temat.

„Na lot w mym ciemnym grobie mało drogi,
Jeno pająki pracują w zawody,
Jak gdyby tkackich czólenek tłum mnogi.
(...)
U drzwi mych piętrzą się odchody”

(*J'sto rinchiuso come la mīdolla...*, za: Przybylski, 1998, s. 23).

Mamy tutaj do czynienia z wrażeniem ograniczenia i zamknięcia w ciele, które jawi się jako przytłaczające i w pewnym sensie obce. Jakże odmienna sytuacja przedstawiona została natomiast, jak pamiętamy, w wierszu Świrszczyńskiej, w którym Ja rozprzestrzenia się bez ograniczeń, bo „nie ma skóry”, bo „jest przestrzeń”. Jak więc widzimy, wymiar graniczność/bezgraniczność biegnie w tym przypadku niejako w poprzek osi dusza/ciało, gdzieś na wysokości bieguna dusza. Owo Ja, które jest mniej lub bardziej „rozciągle”, „przestrzenne”, „nieograniczone”, pozostaje też w różnych relacjach z ciałem, które może z kolei być mniej lub bardziej swoje/obce. Pokazuje to, iż doświadczenie cielesności charakteryzuje się na wielu wymiarach, które pozostają ze sobą w różnego typu relacjach.

■ 13.3. Współwystępowanie i przenikanie się wymiarów cielesności

„Jedyną okropną rzeczą było to, że pani Cora nałożyła sobie na twarz za dużo kosmetyków. Myślę, że to z powodu jej teatralnych przyzwyczajęń, a nie żeby walczyć z wiekiem, ale było mi głupio. (...) Zirykowałam mnie tym. A potem pomyślałam, że musi być trudno takiej kobiecie, co już nie jest do siebie podobna i stała się jakąś inną w sposób perfidny i tak powoli, że zapomina o tym i nie zdaje sobie sprawy. Pani Cora miała w zwyczaju być młodą i zachowała ten zwyczaj, a jeśli malowała się za mocno, to na tej samej zasadzie, co ludzie, którzy nie zwracają uwagi na pogodę, w zimie ubierają się tak, jakby była wiosna, i nabawiają się śmierci” (Romain Gary/Émile Ajar, *Lęki Króla Salomona*, 2000, s. 143).

Powyższy cytat opisuje fenomen, który – oddając historyczne pierwieństwo – za Maine de Birana'em można by nazwać wewnętrzną przestrzenią własnego ciała lub też, po prostu, ciałem subiektywnym. Dodać należy jednak, że opis wewnętrznej przestrzeni własnego ciała, znany z pism tego francuskiego filozofa, tylko do pewnego stopnia pokrywa się z tym rozumieniem doświadczenia ciała subiektywnego, które przyjęte zostało w prezentowanych tutaj rozważaniach. Według Maine de Birana, istnieje rodzaj wewnętrznego poznania, które odnosi się do wysiłku wobec stałego, organicznego oporu ze strony ciała. Rozpościeranie się tego wysiłku zarysowuje pewien obszar, określany jako wewnętrzna przestrzeń, cielesna rozciągłość lub wewnętrzna rozciągłość. Jak z tego wynika, mamy więc w tym ujęciu do czynienia z pewną przestrzennością lub rozciągłością odnoszącą się wyłącznie do poszczególnych części organicznych a sam wysiłek, który ją funduje, ogranicza się, czy też pozostaje niejako zamknięty w obrębie schematu ciała. Tymczasem cielesność nie stanowi jakiegoś statycznego i odizolowanego systemu. Wprost przeciwnie, cielesność „ekspanduje” ku światu. Jej pełniejszy, jak się wydaje, opis spotykamy u Węgrzeckiego (1996), który charakteryzuje cielesność jako medium umożliwiające osobie spełnianie działań i czynów wymagających uzewnętrznienia. Taka jakościowa kwalifikacja doświadczenia i doświadczania cielesności wiąże ją ściśle, rzecz by można dialektycznie, z doświadczeniem ciała rozumianego jako stawiająca opór bryła. Zarysowany zostaje w ten sposób kolejny wymiar ciała człowieka, który nazwać by można wymiarem cielesności – ciało.

„Ciało niejako zaczyna się tam, gdzie kończy się cielesność. Własne ciało jest granicą cielesności, nie zawsze zresztą osiąganą. (...) Gdy całe ciało uzyskuje taki charakter, gdy nie ma mowy nawet o najskromniejszej sferze cielesności, podmiot osobowy całkowicie traci możliwość spełniania działań i czynów wymagających uzewnętrznienia” (Węgrzecki, 1996, s. 47).

W jakich warunkach ciało może uzyskiwać charakter stawiającej opór bryły? Oczywiście może stać się tak w wyniku zachodzących w ciele zmian organicznych, na przykład na podłożu chorobowym. Możliwa jest jednak

również i taka sytuacja, w której ciało, pozostając wciąż w pełni sprawne pod względem fizycznym, zaczyna się zmieniać w sferze powierzchowności. Takie zmiany wprowadzają je w obszar pewnych społecznych znaczeń i wzorców kulturowych, wyznaczających jego rolę. W przypadku osób starych rola taka może niejako z zewnątrz ograniczać repertuar zachowań i doznań jednostki. Wówczas ciało doświadczane jest jako ograniczające. Osoba, która znalazła się w takiej sytuacji, może jednak pozostawać mniej lub bardziej świadoma zarówno owych zmian, jak i owych społecznych wytycznych. W warunkach skrajnych może nawet w ogóle nie być ich świadoma. Tak właśnie dzieje się w przypadku Cory Lamenaire, bohaterki powieści *Lęki Króla Salomona* Romaina Gary (Émile Ajar). W ten sposób zarysowuje się tutaj kolejny wymiar: ciało subiektywne – ciało obiektywne, który, wraz z poprzednim, charakteryzuje sposób doświadczania starzejącej się cielesności. Wracając do przytoczonego na początku tej części cytatu, widzimy, iż jest to niewątpliwie opis starzejącego się bądź wręcz starego już ciała. Jednakże owa starość w żaden sposób nie odzwierciedla się w doświadczaniu własnej cielesności i nie zawęży jej, czego można by oczekiwać, na rzecz sfery ciała bryły. Bohaterka powieści Romaina Gary'ego zachowuje się i odczuwa tak samo, jak biologicznie młoda kobieta. Nie dostrzega, co „życie zrobiło po drodze” z jej twarzą nawet wówczas, gdy przed lustrem nakłada na nią makijaż. Gdzie jest więc owa starość? W jaki sposób się przejawia? Według autora powieści, widać ją wyłącznie z perspektywy innych i w ten sposób odciska się, w tak właśnie rozumianym, ciele obiektywnym. W bardzo drastyczny sposób ilustruje to następny fragment:

„Jedną rękę położyła na brzuchu, drugą udawała kastaniety, w stylu *olé, olé*, i nie wiem, co tańczyła, czy to było flamenco, czy paso doble, czy tango, czy rumba, ona sama pewnie nie wiedziała, ale zaczęła kręcić biodrami (...), to najgorsze, co mogło się przytrafić w jej wieku, a jeszcze gorzej, gdy człowiek nie wie, że się mu to przytrafia. Niektórzy już się zaczęli dookoła podśmiewać (...), jakiś facet koło mnie syknął: – Powinieneś powiedzieć swojej babci, że przesadza” (Romain Gary/Émile Ajar, *Lęki Króla Salomona*, 2000, s. 162).

Mamy tu więc do czynienia z tym sposobem doświadczania starzejącej się cielesności, który w najpełniejszy sposób ująć można za pomocą wymiaru ciało subiektywne – ciało obiektywne. Starość w żadnym stopniu nie jest dana w tym wypadku ani w wysiłku, rozumianym w kategoriach Maine de Birana, ani w cielesności opisywanej przez Węgrzeckiego. Występuje ona wyłącznie po stronie ciała obiektywnego, rozumianego w kategoriach odbioru społecznego.

Podsumowując cielesną sytuację Cory Lamenaire, powiedzieć można, iż jest ona ciałem subiektywnym. Inaczej jeszcze, Grosz powiedziałaaby, że procesy społecznej inskrypcji korporalnej powierzchni osoby nie zdołały jeszcze dokonać transformacji i wpłynąć na rekonstrukcję jej psychicznego wnętrza. Dzieje się tutaj coś wręcz odwrotnego, to psychiczność samodziel-

nie konstruuje swoją „zewnętrzność”. Pani Cora jest więc ciałem subiektywnym. Zwróćmy uwagę, że ujmując rzecz w ten sposób, stwierdzamy jednocześnie, iż jest ona ciałem. Nie posiada swojego ciała, nie doświadcza go jako instrumentu. Nie „nosi” swojego ciała. Ona jest ciałem. Określenie „Cora nie zauważyła, że przestała być do siebie podobna” narzuca w pewien sposób ujęcie jej tożsamości na dwóch poziomach. Na poziomie ciała tożsamość owa ulega zmianie. Zmieniające się ciało, ciało, które uległo już zmianie, powoduje, że przestała być do siebie podobna. Z tej perspektywy istnieje więc ona i jej ciało, które nie jest już nią. Nie ulegająca zmianie tożsamość Cory ujawnia się natomiast w tym ujęciu na jakimś innym poziomie, który tutaj nie jest *explicite* nazwany. Domyślamy się jednak, że chodzi o rozumiane na jakiś sposób owo „wewnątrz”. Ale ona jawi się tak tylko z perspektywy innych, ponieważ z jej „wewnętrznej perspektywy” nie ma tej rozbieżności. Cora maluje się, nosi zwiewne pastelowe sukienki, tańczy w nocnym klubie. Jest sobą, a w tym kontekście oznacza to, że jest w ciele a ciało jest nią. Jej ciało nie stanowi dla niej żadnej przeszkody, nie ogranicza jej tak, jak widzieliśmy to chociażby u Michała Anioła. Zakres sfery cielesności jest więc w przypadku Cory Lamenaire maksymalnie poszerzony. Zakres ciała bryły natomiast, tego obcego obszaru, który posiada się tylko w jakimś minimalnym stopniu, w zasadzie w ogóle tutaj nie występuje. Jak więc widzimy, na owo bycie ciałem nakładają się tutaj jednocześnie: bycie ciałem subiektywnym, jak i doświadczenie niezwykle – jak na ów trudny okres – szerokiej sfery cielesności. Mamy w ten sposób do czynienia z różnymi wymiarami cielesności człowieka, które współwystępują, nakładają się na siebie i przenikają wzajemnie. Gdy dodamy do tego również możliwość ich komplementarności oraz krzyżowania się, tak jak w wypadku graniczności/bezgraniczności, to wyłania się pewien zarys obrazu doświadczenia swojej cielesności w okresie jej starzenia się, ale także doświadczenia cielesności w ogóle, który może być bardzo złożony. Jest to jednak model, który w sposób całościowy i jednocześnie najbardziej pogłębiony pozwala ująć różne możliwości doświadczenia tego, czym może być ciało dla podmiotu i jaką rolę pełni w strukturze Ja.

■ 13.4. Śmierć ciała...¹

W tej części przedstawiona zostanie analiza i rekonstrukcja pewnego szczególnego fenomenu starzenia się/śmierci, opisanego przez Maxa Schelera (1994), w kontekście jego konceptualizacji zagadnienia cielesności

¹ Przedstawione tutaj rozważania stanowią próbę spojrzenia pod nieco innym kątem na problematykę fenomenu starzenia się/śmierci w ujęciu Schelera, podjętą i przedstawioną już gdzie indziej (Bielas, 2003, s. 108–111). Tam na plan pierwszy wysunięta została sprawa analizy i rekonstrukcji doświadczenia śmierci jako końca życia. W tym wypadku natomiast uwaga skoncentrowana zostanie na procesie starzenia się i śmierci w perspektywie ich związku ze sprawą cielesności człowieka.

człowieka. Według Schelera, starzenie się i nierozzerwalnie związana z nim śmierć są fenomenem odnoszącym się wyłącznie do organizmów żywych, roślin, zwierząt, ludzi. W tym specyficznym sensie nie można więc powiedzieć, że starzeją się i umierają ciała nieorganiczne i nieożywione. Te bowiem mogą tylko przemijać. Przemijanie różni się od starzenia i śmierci tym, że jest procesem relatywnym. Zależnie od okoliczności, wynikających z pewnej tendencji poznawczej, ten sam proces nieorganiczny można ująć bądź jako przemijanie jakiejś rzeczy, bądź jako powstawanie czegoś innego. Scheler pisze natomiast, iż: „Istotami żywymi są rzeczy, które powstają i przemijają absolutnie, a nie tylko – jak w przypadku rzeczy nieożywionych – relatywnie do rozważającego podmiotu” (Scheler, 1994, s. 88). Starzenie się i śmierć przedstawiają się jako absolutne przemijanie czegoś i w żaden sposób nie można rozpatrywać ich jako powstawanie czegośkolwiek innego. Aby starzeć „się” i umrzeć, trzeba więc żyć. Życie przedstawia się według Schelera dwojako: w doświadczeniu zewnętrznym w postaci swoistych fenomenów formy i ruchu ludzi, zwierząt i roślin, oraz w sposób szczególny w doświadczeniu wewnętrznym. W dalszym ciągu skoncentrujemy się na tym drugim przypadku.

W doświadczeniu wewnętrznym, pisze Scheler, życie to stan faktyczny, który przedstawia się nam:

„(...) jako pewien proces dany w odrębnej postaci świadomości, który przebiega w obrębie ze swej istoty ‘obecnej stałej’ (*Konstante*) w „ciele” danym w szczególnej postaci świadomości, jako tło wszelkich tak zwanych wrażeń organicznych” (Scheler, 1994, s. 74).

Życie jawi się więc jako stan i jednocześnie jako proces oraz przedstawia się w odrębnej postaci świadomości. Scheler nazywa ją świadomością witalną; gdzie indziej określa jako świadomościowy korelat organicznego procesu życia (Scheler, 1986, s. 62). Takiej właśnie świadomości życie dane jest jako posiadające swoistą formę i strukturę, która należy do jego istoty, a w tej strukturze zawiera się istota śmierci. Pojawia się więc teraz pytanie o tę strukturę, to znaczy pytanie o to, jaka jest ta struktura życia dana świadomości witalnej? Życie przedstawia się jako stan i jako proces. Słowo „stan” wskazuje na stałość, tożsamość; słowo „proces” natomiast – na dynamiczność i płynność życia. Czy coś może być stałym i tożsamym, będąc jednocześnie płynnym i dynamicznym? Jak dana jest taka jednoczesna tożsamość i dynamiczność życia? Warto w tym miejscu sięgnąć do Ingardeńskiej konceptualizacji tożsamości dynamicznej.

„(...) dynamiczna tożsamość występuje tam, gdzie jakościowe określenie pewnego momentu przedmiotowego ulega wprawdzie pewnej zmianie, ale zmiana ta dotyczy jedynie sposobu i stopnia doskonałości jego bytowego i zjawiskowego występowania” (za: Węgrzecki, 1996, s. 77).

To jakościowe określenie momentu przedmiotowego można odnieść do życia. Po zamianie słowa „przedmiot” na „podmiot”, na pytanie – jaki jest

ten podmiot, „jaki jestem” – odpowiedź może brzmieć: „żywy” („żyjący”). Tak więc stale i niezmiennie doświadczam siebie jako żywego, jako żyjącego. Pomimo starzenia się, chorób i zanikania namiętności, afektów i popędów, świadomością witalną wciąż i niezmiennie „uchwytyuję” życie. Jest ono taką właśnie stałą jakością podmiotu, którym jestem. I na tym polega ów stan życia, jego doświadczana tożsamość. Jednocześnie jednak, doświadczając takiej stałej jakości, jaką jest życie, w każdej chwili doświadczam się go jako biegnącego ku końcowi. W ten sposób napotykamy drugi aspekt życia – jego procesowość. Indywiduum posiadającemu świadomość witalną jego własne życie dane jest jako posiadające pewną strukturę. W strukturze tej wyróżnić można trzy swoiste wymiary, z których każdy posiada określony zakres. Są to wymiary: bycia teraźniejszym, bycia przeszłym i bycia przyszłym. W toku trwania życia, w jego biegu, zachodzi w obrębie tej struktury stała zmiana. Zwiększa się zakres przeszłości, a zmniejsza zakres przyszłości. Zmiana ta ma więc pewną kierunkową tendencję. Kierunek ten wytycza stałe pochłanianie życia przyszłego, tego, które można jeszcze przeżyć, przez życie już przeżyte. Tak więc, życie przeżywane jest jako ulegające pewnej stałej zmianie. Scheler nazywa to przeżyciem ukierunkowanym na śmierć (*Erlebnis der Todesrichtung*). Owa stale zmieniająca się z każdą chwilą różnica pomiędzy zakresem przeszłości i przyszłości – zmiana na „korzyść” zakresu przeszłości – jest podstawowym fenomenem starzenia się, istotą starzenia się, jak określa to Scheler. Dodaje również, że „Fenomen ten jest jakoś z góry dany w przypadku wszystkich kwestii dotyczących przyczyn starzenia się i sposobów jego przejawiania się” (Scheler, 1994, s. 82). Nawet gdybyśmy nie zauważyli ani zewnętrznych oznak starości, zmarszczek i siwych włosów, ani przemiany, jakiej ulega poczucie życiowe, zmęczenie i choroby, to i tak mielibyśmy jej pewność. W przeżyciu tym, w przeżyciu tej nieprzerwanie postępującej zmiany, jaka zachodzi w obrębie struktury życia, prezentuje się konieczna śmierć. Zbliża się ona z każdą chwilą życia już przeżytego.

„Dla dziecka (...) jego przeżywana przyszłość wygląda jak szeroka, jasna, prowadząca w nieskończoność, jaśniejąca droga (gang), jak niezmierzone pole, przybierając formę przeżyciową, „możność przeżywania”, na którym życzenie, pragnienie i fantazja odmalowują tysiące postaci. Ale każdy fragment życia, który został przeżyty i który jako przeżyty dany jest w swoim bezpośrednim oddziaływaniu, w odczuwalny sposób zawęża owo pole życia, dającego się jeszcze przeżyć. Zmniejsza się bogactwo i pełnia w obszarze możliwości życia, a nacisk bezpośredniego późniejszego oddziaływania [życia już przeżytego] zwiększa się” (Scheler, 1994, s. 80).

Warto w przedstawionym powyżej opisie doświadczenia życia, a poprzez nie także doświadczenia śmierci, zwrócić uwagę na kilka momentów, które domagają się – z racji swojego charakteru *implicite* – wyjaśnienia. Po pierwsze chodzi tu o skończoność życia indywiduum. Jeżeli doświadczenie ujmuje życie jako posiadające strukturę, w której zakres doświadczanej

przeszłości stale zwiększa się kosztem przyszłości tak, że zakres wymiaru przyszłości w końcu staje się zerowy, to oznacza to, iż musi istnieć antycypowana (na przykład dana w przeczuciu) granica toku życia, jakiś moment czy punkt, do którego życie dąży i w którym się kończy. W przeciwnym razie, jeżeli życie nie posiadałoby takiej granicy, zakres życia już przeżytego zwiększałby się, ale proces ten trwałby nieprzerwanie, gdyż przyszłość byłaby niewyczerpywalna. Pomimo powiększającego się zakresu przeszłości różnica całościowego zakresu życia i zakresu życia już przeżytego nigdy nie mogłaby osiągnąć wartości zero. Aby z doświadczenia życia, jako posiadającego strukturę – gdzie C (całościowa zawartość) = P (bycie przeszłym) + T (bycie teraźniejszym) + R (bycie przyszłym) i gdzie zakres powiększającego się P wzrastałby kosztem zakresów R i T, aż do ich wartości zerowych – można było czerpać pewność śmierci, życie indywiduum musi uobecniać się jako skończona, zamknięta całość. Scheler nazywa ją *geschlossene Totalität*:

„(...) każde doświadczenie życiowe dotyczące nas samych jawi nam się na tle czasowo zamkniętej 'z tyłu i z przodu' jedności życia, które uobecnia się nam jako takie także w każdym przeżyciu” (tamże, 1994 s. 84).

Podczas rekonstrukcji i analizy Schelerowskiej konceptualizacji doświadczenia śmierci (psychotanatologii fenomenologicznej) nie sposób oczywiście uniknąć skojarzeń z Heideggerowym *Sein-zum-Tode*. Choć należyte potraktowanie tego wątku przekracza ramy tego tekstu, to warto chociażby tylko w tym miejscu przypomnieć, że według autora *Bycia i czasu* doświadczenie własnej śmierci to egzystencjalne zrozumienie swojej skończoności właśnie. Człowiekowi, jako byciu-ku-kresowi, śmierć jawi się jako „niemożliwość bycia w ogóle”. A czym zgodnie z tym stwierdzeniem jest śmierć, jak jest nam ona dana w doświadczeniu według Schelera? Śmierć jest końcem życia i niczym ponad to. A w każdym razie tak się prezentuje i tyle tylko można o niej powiedzieć. Nie jawi się jako „pustka ostateczna”, „nieobecność”, czy „niebycie w ogóle”. Śmierć, jako wyłaniająca się z formy i struktury życia, dana nam jest w świadomości witalnej, w świadomości, której przedmiotem jest organiczny stan i proces życia. Są to więc jakości określające ciało i tylko ciało. W doświadczeniu wewnętrznym, w aktach świadomości witalnej, ujawnia się nasza śmiertelność, to znaczy kończy się życie jako stan oraz jako proces przebiegający w organicznym ciele, ale osoba może trwać dalej. Choć prawdą jest także, jak pisze Scheler, że fakt istnienia osoby po śmierci pozostaje domeną wiary.

Okazuje się więc, że dana w ten sposób starość i śmierć to fenomeny o charakterze cielesnym, które wpisują się niejako w doświadczenie przez osobę swojej cielesności w ogóle. W ten sposób starzeje się i umiera ciało, które dane jest wraz z Ja jako element struktury osoby.

Owo niedopowiedzenie, wyrażone wielokropkiem w tytule tego podrozdziału, jest w gruncie rzeczy postawionym raz jeszcze pytaniem o to, czym jest ciało dla człowieka. Wcześniej widzieliśmy, jakich można udzielić na

nie odpowiedzi w oparciu o analizę i rekonstrukcję potocznych doświadczeń cielesności w okresie starzenia się, obecnych w przytoczonych fragmentach dzieł literackich oraz opracowaniach literaturoznawczych. W tym przypadku jeszcze wyraźniej widać natomiast, iż jest to jedno z pytań ostatecznych – *mortal question*, jak powiedziałby Thomas Nagel. Czy człowiek w ogóle może istnieć – a jeżeli tak, to w jaki sposób – poza ciałem? Jednakże tak, jak to bywa w przypadku tego rodzaju pytań – „Woda w czarze błyszczy, woda w morzu jest ciemna. Mała prawda wyraża się w jasnych słowach, wielka prawda wielką ciszą” (Tagore, *Zabłąkane ptaki*).

■ 13.5. Podsumowanie: Ja – Cieleśność/Ciało – Inni

Na koniec wróćmy do samego początku, a więc do tytułu tego rozdziału – *Wymiary cielesności. Doświadczenie ciała w okresie starości*, którego strukturę rozumieć należy w porządku wstępującym. Taki właśnie porządek, z podtytułem zakreślającym temat i stanowiącym podstawę dla głównego członu tytułu jako konkretyzacji tego tematu, odzwierciedla kierunek posuwania się, którego efektem są prezentowane w tym rozdziale rozważania. W ten sposób na pierwszy plan wysuwa się więc określenie doświadczenie ciała w okresie starości a konkretniej: „ciało w okresie starości”. Okazuje się, iż określenie to rozumieć można dwojako, bądź jako doświadczenie starzejącego się ciała, bądź jako doświadczenie ciała w starości. Zastanówmy się nad sprawą różnicy pomiędzy określeniami starość w cielesności albo starość ciała, a ciało w starości. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z zagadnieniem – jak jawi się cielesna starość, w drugim natomiast – ciało w warunkach czy też przy okazji lub na tle starości. Innymi słowy, co to jest starość, ale starość określona specyficznie, bo starość wyłaniająca się z ciała, i co to jest ciało, ale ciało określone specyficznie, bo ciało wyłaniające się ze starości. W obu przypadkach doświadczenie mówi coś o cielesności, jednakże wzajemna pozycja rzeczowników: starość/ciało lub ciało/starość sugeruje możliwość nieco innego rozłożenia akcentów w analizie. W pierwszym ujęciu na pierwszy plan wysuwają się te fenomeny cielesności, które charakteryzują starość. Typowym przykładem mogą być tutaj pewne wrażenia organiczne, takie jak – pojawiający się w jednym z przytoczonych wyżej obrazów – ból stawów lub, pojawiające się przy przebudzaniu, wrażenie piasku w ustach we fragmencie jednego z wierszy Różewicza (Przybylski, 1998). Mogą to również być określone uczucia witalne, takie jak chociażby permanentne uczucie senności lub poczucie bezcielesnej lekkości. W drugim ujęciu natomiast perspektywa zmienia się i obejmuje ciało w ogóle, ciało jako takie. Na plan dalszy schodzą więc konkretne cielesne fenomeny starości, a w centrum doświadczenia pojawia się to, czym jest ciało dla podmiotu lub jaką rolę pełni w strukturze Ja. Oczywiście w praktyce obie te sfery doświadczenia cielesności ściśle wiążą się ze sobą i określają wzajemnie a ich rozdzielenie jest raczej sprawą analizy, w pewnej

mierze, być może nawet na prawach artefaktu. W każdym razie w zaprezentowanych w tym rozdziale rozważaniach postanowiono uchwycić obie te możliwości w ich iloczynie, odwołując się do tych opisów starości, które odnoszą się wyłącznie do starzejącej się cielesności, starając się jednocześnie ująć ową cielesność w jej najbardziej podstawowych wymiarach. Na zakończenie zaprezentowana zostanie wypowiedź, która może na tym etapie stanowić pewne podsumowanie zarysowanej zaledwie w tym rozdziale kwestii cielesności człowieka, tak jak wyłania się ona w doświadczeniu ciała w okresie starości.

„Postrzegają ciebie poprzez pryzmat twojego ciała i gdy ciało się zmienia uważają, że to ty się zmieniasz. A człowiek nie jest tym ciałem. Przecież w środku ja pozostaję taka sama, zmienia się tylko to ciało, którym nie jestem. Odczuwam wszystko tak samo, jak wówczas gdy byłam młoda. Nie mogę jednak robić tego, do czego fizycznie jestem zdolna, ponieważ muszę zwracać uwagę na to, co w związku z wyglądem mojego ciała wypada mi lub nie” (*personal communication*).

Na samym początku tego cytatu mamy do czynienia z pewną potoczną rekonstrukcją naiwnych koncepcji struktury człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem sprawy statusu jego cielesności. Innymi słowy, pojawia się tutaj problem koncepcji cielesności człowieka, w rozumieniu pewnych naiwnych metateorii lub ontologii, które posiadają inni z perspektywy danej osoby. Jest to ważne, ponieważ owe potoczne antropologie mogą w znacznym stopniu wpływać na sposób, w jaki osoba ta doświadcza własnej cielesności. W dalszej części przytoczonej wypowiedzi mamy już do czynienia z określoną koncepcją cielesności człowieka wyznawaną przez jej autora. Jak widać, różni się ona w tym wypadku – przynajmniej w warstwie deklaratywnej – zasadniczo od tych, które z jego perspektywy wyznają inni. I po trzecie wreszcie pojawia się pewne doznanie w obrębie samej cielesności. Doznanie to posiada konkretną kwalifikację jakościową i dotyczy możliwości przeżywania oraz działania w medium cielesności. Zarysowuje się więc w ten sposób pewien schemat. Po jednej stronie występuje w nim Ja, w które wpisuje się określona koncepcja cielesności człowieka i które w określony sposób doświadcza zarazem cielesności własnej². Po drugiej stronie natomiast znajdują się inni lub też, szerzej, kontekst społeczno-kulturowy z funkcjonującymi w nim koncepcjami cielesności człowieka i postawami wobec cielesności jednostki. Pośrodku tego schematu znajduje się związane z Ja ciało, które, w zależności od podmiotowych uwarunkowań oraz oddziaływań ze strony kontekstu, może być doświadczane bądź w postaci cielesności, bądź jako ciało przedmiot, a więc obszar mniej lub

² Bardzo ciekawa teoretycznie i ważna praktycznie kwestia wzajemnych związków pomiędzy poziomem koncepcyjnym, stanowiącym teoretyczne zaplecze dla refleksji nad cielesnością człowieka, którym dysponuje jednostka, a jej autentycznym doświadczeniem źródłowym cielesności znalazła się poza głównym nurtem tej pracy i może stanowić przedmiot odrębnych rozważań.

bardziej obcy. Przytoczony wyżej cytat znalazł się w tym miejscu oczywiście nieprzypadkowo. Jest to przykład doświadczania swojego ciała w okresie jego starzenia się, który w pewnej mierze podsumowuje zrekonstruowane w tej pracy sposoby doświadczania swojej cielesności. Pojawiała się tutaj propozycja przedstawienia tych sposobów przy wykorzystaniu konstrukcji wymiaru oraz próba identyfikacji pewnych konkretnych typów takich wymiarów. Dusza – ciało, mieć swoje ciało – być swoim ciałem, ciało subiektywne – ciało obiektywne, cielesność – ciało – to oczywiście tylko kilka z bardzo wielu możliwości jakościowego, ale również i ilościowego różnicowania sposobów doświadczania ciała w czasie jego starości. Odrębny problem stanowi również kwestia możliwych wzajemnych związków pomiędzy rozumianymi w ten sposób wymiarami. Jest to na razie wyłaniający się zaledwie zarys problematyki, która wymaga pełniejszego potraktowania i sprecyzowania zarówno na poziomie teoretycznym, jak i również na poziomie badań empirycznych.